[publicat în vol. Mitropolia Olteniei, Centrul pentru Studii de Teologie Aplicată,
Teologie şi Ştiinţe Naturale: În continuarea dialogului,
Radu Constantinescu, Gelu Călina, coordonatori,
ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2002, pp. 33-68]

VIZIUNEA TEOLOGIEI ORTODOXE ASUPRA CONTROVERSEI CREAŢIONISM-EVOLUŢIONISM
ELEMENTE PENTRU UN DISCURS DESPRE METODĂ

preot dr. Doru Costache

Ideea acestui eseu mi s-a impus în urma unei experienţe triste. La Facultatea de Teologie Ortodoxă *Patriarhul Justinian* a Universităţii din Bucureşti, a avut loc, în 12 martie 2002, o masă rotundă pe tema enunţată în titlul de mai sus[1]. În pofida observaţiilor mele privind necesitatea elaborării unui cadru tradiţional ortodox pentru discutarea controversei creaţionism *versus* evoluţionism, discuţiile au alunecat spre ideea că răspunsul ortodox este situarea între limitele paradigmei creaţionismului ştiinţific… Adică într-o anumită opţiune ştiinţifică dependentă de un *background* ideologic supranaturalist occidental.

Textul care urmează încearcă să demonteze prejudecata că Ortodoxia se poate identifica unilateral cu o ştiinţă sau alta; de asemenea, prejudecata că ea utilizează principiul terţului exlus (*sau-sau*), potrivit căruia ar trebui să aleagă, ideologic, între naturalism şi supranaturalism, sau între ştiinţă şi Biblie. În cele din urmă, să arate că ceea ce numim Ortodoxie s-a forjat tocmai prin aplicarea unor judecăţi nuanţate, expresii ale principiului transdisciplinar al terţului inclus (*şi-şi*).

Altfel spus, denunţând ca neeclesială orice judecată de tipul *sau-sau*, textul de faţă încearcă să propună o cale matură de abordare, dinspre teologie, a viziunii ştiinţifice contemporane despre lume şi om, trecând printr-o necesară reevaluare a potenţialului Cărţii Facerii în această privinţă.

Unităţile tematice care alcătuiesc eseul meu poartă titluri adecvate (din punctul meu de vedere) discuţiei şi nu se referă explicit la problemele puse mai sus, dar acestea se regăsesc, ca preocupare constantă, în toate propunerile următoare.

[1] Un rezumat al discuţiilor a fost publicat în *Vestitorul Ortodoxiei* nr. 287-288/martie 2002, pp. 8-9 şi 13.

CÂTEVA ASPECTE PRINCIPIALE

În lumea modernă, şi poate chiar ceva mai devreme, teologia ortodoxă pare să fi pierdut relaţia cu spiritul tradiţiei Părinţilor și criteriile constitutive acestei tradiţii. Faptul este evident în asumarea necritică a unor probleme şi răspunsuri din afara contextului său natural, fenomen denunţat de mişcarea neopatristică – reprezentată de elita teologilor ortodocşi din secolul XX, de la părinţii G. Florovsky şi P. Florensky, trecând prin V. Lossky, P. Nellas şi P. Evdokimov, până la părinţii J. Popovici şi D. Stăniloae – ca o adevărată captivitate babilonică.

Una din problemele străine de spiritul tradiţiei Părinţilor, preluată totuşi de teologia ortodoxă modernă, este judecarea raporturilor dintre ştiinţă şi teologie prin grila reducţionistă a ideologiilor pe care le cunoaştem sub numele *creaţionism* şi *evoluţionism*[2]. Privită critic, această problemă consună cu alte propuneri ale cugetării occidentale, cum sunt raporturile dintre credinţă şi raţiune, natural şi supranatural etc., înţelese ca relaţii de adversitate.

VIZIUNEA TEOLOGIEI ORTODOXE ASUPRA CONTROVERSEI CREAŢIONISM-EVOLUŢIONISM – p. 35

Din capul locului, trebuie spus că infrastructura teologică şi mentală reprezentată de înţelegerea tensionată a raporturilor amintite imediat mai sus nu se regăseşte ca atare în teologia Părinţilor. În primul caz, al relaţiei dintre raţiune şi credinţă, teologia Părinţilor descrie un raport sintetic, pentru care raţiunea este puterea analizei (care se poate exersa cu mai multă sau mai puţină pătrundere duhovnicească, însă rămânând ceea ce e), iar credinţa este puterea înţelegerii teologice (un anumit mod al minţii, în care criteriile "autonome" sunt înlocuite cu cele "teonome")[3]. Cele două puteri coexistă fără probleme, într-o manifestare completă pe care sfântul Maxim Mărturisitorul o numeşte "raţiunea comparativă care priveşte [lucrurile] teologic"[4]. În al doilea caz, al raportului natural-supranatural, teologia Părinţilor, departe de a afirma vreo ruptură de nivel, descrie o relaţie dialectică, care, la nivelul comuniunii omului cu Dumnezeu spre exemplu, implică faptul că în orice progres – în cunoaştere şi desăvârşire deopotrivă – funcţionează un principiu al sinergiei[5]; modelul, cum se va vedea *infra*, suportă extensie cosmologică.

Or, dacă pentru teologia ortodoxă nu există un conflict fiinţial între credinţă şi raţiune, între natural şi supranatural, nu există motive puternice pentru abordarea relaţiilor dintre credinţă şi ştiinţă sub semnul adversităţii.

---

[2] Am încercat să demonstrez că evoluţionismul şi creaţionismul nu sunt ştiinţa şi, respectiv, teologia, ci ideologii care parazitează cele două domenii, în conferinţa "Logos, evoluţie şi finalitate în cercetarea antropologică", pe care am susţinut-o în cadrul colocviului internaţional *Ştiinţă şi Religie. Antagonism, sau Complementaritate?* (Bucureşti, noiembrie 2001; în curs de apariţie, în volumul editat de B. Nicolescu şi M. Stavinschi, la editura XXI: Eonul dogmatic, Bucureşti, 2002).

[3] Cf. studiul meu, "Fericitul Augustin sau Justificarea teologică a minţii. Încercare asupra unor teme din *Soliloquia* şi *Confessiones*", în revista *Biserica Ortodoxă*, nr. 2/2000, mai ales pp. 111-112.

[4] Cf. *Mystagogia*, 24, PG 91, 717B.

[5] Cf. sfântul Maxim, *Răspunsuri către Talasie*, 59 (în *Filocalia* 3). Pentru o pertinentă expunere a situaţiei, *vide* pr. prof. Dumitru Stăniloae, "Natură şi har în teologia bizantină", în *Ortodoxia* nr. 3/1974.

Edificatoare, în acest sens, este observaţia lui Claude Allègre că, în vreme ce clerul occidental manifesta, în epoca renaşterii, o ambiguă reticenţă faţă de ştiinţa născândă, refugiaţii bizantini, clerici şi teologi, priveau cu mult interes emergenţa noului fenomen, sprijinind cercetarea[6].

VIZIUNEA TEOLOGIEI ORTODOXE ASUPRA CONTROVERSEI CREAŢIONISM-EVOLUŢIONISM – p. 36

Dincolo de această observaţie (trebuie să recunoaştem, puţin familiară ortodocşilor înşişi), teologia ortodoxă nu are motive pentru a se grăbi către îmbrăţişarea sau respingerea unei anumite paradigme ştiinţifice. La rândul său, Vladimir Lossky afirmă că, neavând preferinţe filosofice, Biserica a utilizat mereu cu multă libertate filosofia/ştiinţa, în scopuri misionare (etosul apostolic al acomodării la exigenţele unui context anume), fără a avea de apărat aceste adevăruri trecătoare. De aceea, spune el, nici cosmologiile moderne nu afectează în vreun fel adevărul fundamental descoperit Bisericii: teologia se împacă preabine cu orice teorie ştiinţifică despre univers, cu condiţia ca aceasta din urmă să nu-şi depăşească limitele, încercând să nege tot ceea ce se află în afara câmpului său vizual[7].

Această situaţie nu poate fi corect înţeleasă dacă nu se acceptă faptul că ştiinţa şi teologia sunt două apropieri diferite – şi de aceea complementare – faţă de realitate, ceea ce rămâne de stabilit fiind planul/nivelul de realitate pentru care fiecare din ele dă seamă/este competentă. În acest sens, aş vrea să reamintesc faptul că, vorbind despre conflict – în eseul "Ştiinţă şi religie"[8] – Einstein afirma că, între cauzele acestuia, un loc de frunte ocupă tocmai depăşirea competenţelor. Atât ştiinţa, cât şi teologia, au vrut mai mult decât li se cuvenea: cea dintâi, legitimitatea interpretărilor sale reducţioniste, recunoaşterea caracterului obiectiv (un termen modern pentru ceea ce anticii considerau a fi ontologicul) al viziunii sale materialiste despre lume, iar cea de a doua dreptul de a descrie realitatea, din nefericire prin apelul necritic la cunoştinţele antichităţii.

VIZIUNEA TEOLOGIEI ORTODOXE ASUPRA CONTROVERSEI CREAŢIONISM-EVOLUŢIONISM – p. 37

Or, ştiinţa trebuie să se limiteze la a cerceta, la a descrie lumea, la explicaţii, uzând de instrumentarul său teoretic şi tehnologic, lăsând teologiei posibilitatea de a interpreta modelele propuse, din perspectiva revelaţiei divine. Vocaţia ştiinţei este *descrierea*, nu hermeneutica (realizată de obicei, ideologic, în numele "luminilor" raţiunii autonome), iar a teologiei *interpretarea*, nu cercetarea (desfăşurată, sub numele creaţionismului ştiinţific, în numele unei iluzorii ştiinţe biblice; voi încerca să arăt, ceva mai jos, că o asemenea ştiinţă nu există)[9]. Aşa încât, în privinţa raportului dintre o anumită ştiinţă şi discursul teologic, este vorba, cel puţin din perspectiva celui din

[6] Cf. *Dieu face à la science*, Fayard, 1997, p. 218.
[7] Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii Răsăritului*, Anastasia, pp. 132-133.
[8] În Albert Einstein, *Cum văd eu lumea. O antologie*, Humanitas, 1992, p. 273.
[9] În termenii lui Georg Henrik von Wright, este vorba de explicaţie/"monism metodologic" şi, respectiv, înţelegere/interpretare teleologică (cf. *Explicaţie şi înţelegere*, Humanitas, Bucureşti, 1995).

urmă, de a încerca translarea mesajului teologic din contextul vechii paradigme în cel nou, nu de a accepta sau nega acea anumită ştiinţă.

UN CADRU COMPREHENSIV PENTRU RELAŢIILE DINTRE ŞTIINŢĂ ŞI TEOLOGIE. ASPECTE HERMENEUTICE

De cele mai multe ori, când este vorba de a transla mesajul teologic din categoriile antice, în care Părinţii şi-au configurat discursul, în cele moderne, ale contextului imediat, apar extremisme, cum sunt inventarea consonanţelor unde nu există (concordismul, eventual gen *new age*) şi vederea dezacordurilor unde acestea sunt doar aparente (abordarea Bibliei şi a Părinţilor în manieră literalistă)[10].

VIZIUNEA TEOLOGIEI ORTODOXE ASUPRA CONTROVERSEI CREAŢIONISM-EVOLUŢIONISM – p. 38

Trebuie spus că aceste două soluţii nu aduc nici un serviciu cauzei, *i.e.*, perspectivei dialogului. Nici una din ele nu-i în stare să refuncţionalizeze, spre exemplu, relatarea biblică despre creaţie, ca punct de sprijin pentru acest dialog. Metoda pe care încerc să o propun porneşte de la premisa că ştiinţa şi teologia sunt două demersuri autonome în cunoaştere, al căror raport autentic nu este nici acela de a se contrazice, nici acela de a se confirma reciproc. Problema nu-i de a le pune de acord sau dezacord, ci de a stabili şi de a respecta competenţa fiecăreia, potrivit modelului propus de Einstein.

Din perspectiva teologiei, cercetarea ştiinţifică produce un material pe care cea dintâi îl poate utiliza ca vehicul pentru a ajunge la mintea celor ce trăiesc condiţionaţi de descrierea ştiinţifică a realităţii. Utilizarea datelor ştiinţei este necesară teologiei Bisericii atâta vreme cât un comportament oarecare nu poate fi investigat fără a chestiona caracteristicile paradigmei culturale ce îl determină.

În aceste condiţii, pentru a rămâne în aria deja amintită, referatul biblic asupra facerii lumii şi omului trebuie circumscris cu mare atenţie, deopotrivă cu libertate duhovnicească, renunţând la prejudecata că acesta propune o descriere ştiinţifică a faptelor[11]. Din punctul tradiţiei Bisericii – care este factorul resemnificării diverselor texte ce alcătuiesc Scriptura, exprimat prin chiar ordonarea lor în canon (potrivit unor criterii exclusiv eclesiale), fapt ce implică o detaşare de sensul istoric şi literal al celor relatate[12] –, textul a fost grăitor pentru oamenii primei antichităţi, apoi, în transcrierea elenistică (operată de Părinţi), relevant pentru

---

[10] Fără a conştientiza datele acestei problematici, partenerii mei de discuţie la masa rotundă amintită, au oscilat între diabolizarea ştiinţei şi refuzul faţă de ideea necesităţii unui dialog între ştiinţă şi teologie. E ca şi când, mulţumită de câţi oameni a mântuit, Biserica se poate dispensa de efortul convertirii oamenilor de ştiinţă; de asemenea, al convertirii celor care, în numele ştiinţei, nu cred...

[11] Insistenţa literaliştilor asupra caracterului ştiinţific al textului biblic trădează ceea ce Andrew Louth numeşte un complex al exactităţii, o inutilă şi contraproductivă încercare a teologiei şi a ştiinţelor umane de a împrumuta metoda ştiinţelor exacte. Cf. *Desluşirea Tainei: Despre natura teologiei*, Deisis, Sibiu, 1999, pp. 56, 65, 68 (aceasta din urmă pentru metoda istoric-critică de investigare a textului biblic) etc.

[12] Pe larg, asupra temei, *vide* eseul meu "Forma ultimă a lumii în *Apocalipsa* sfântului Ioan Teologul: creaţie, istorie, mântuire şi Biserică: Încercare analitică şi sistematică asupra capitolelor 21 şi 22", în *Buletinul* Centrului pentru dialog între ştiinţe şi teologie, Universitatea Craiova, programul SReDOC, coordonatori: Radu Constantinescu şi Gelu Călina, ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2002.

creştinii primelor veacuri, şi rămâne la fel de grăitor până azi. Aşa încât chiar caracterul conjunctural (pe care oricum interpretarea literalistă îl ignoră) al redactării referatului despre creaţie este un aspect secundar faţă de mesajul eclesial.

Pentru o apropiere evlavioasă, trebuie să se ţină seamă de faptul că Scriptura foloseşte un limbaj iconic, poetic, împrumutând metafore şi imagini mitice curente în acea vreme (din sensibilitatea semitică, din gândirea chaldeeană şi din cea egipteană), limbaj care trebuie descifrat cu atenţie, în ambianţa Duhului Sfânt – în care a fost redactat şi resemnificat (2 Pt 1:20-21) –, pentru ca mesajul să poată fi redat inteligibil omului zilelor noastre, fără trădarea sensului originar. De asemenea, un limbaj sacral, care nu poate fi abordat riguros prin hermeneutica modernă atee ("demitologizantă") ori prin investigaţia ştiinţific-literală[13]. Literalismul creaţioniştilor de astăzi, spre pildă, e semnul mai curând al idolatrizării literei decât al cunoaşterii Scripturii. O asemenea abordare este la fel de inadecvată – în privinţa resemnificării eclesiale a textelor – ca şi criticismul istorizant al interpretărilor liberale.

Orice lectură *ad litteram* a Bibliei este riscantă, sfântul Pavel atenţionând că, în vreme ce litera ucide, "duhul"/sensul ascuns în trupul ei este cel ce dă viaţă (2 Co 3:6). Părinţii Bisericii, în comentariile asupra acestui text, au făcut distincţie între haina culturii antice şi spiritul/mesajul textului, procedând la o nouă "întrupare a Cuvântului", de data aceasta în haina culturii elenistice. Ceea ce înseamnă că duhul/mesajul acestui text (şi al oricărei predicări evanghelice, cum s-a descoperit în ziua Cincizecimii) este exprimabil prin posibilităţile oricărei culturi (ceea ce implică: şi ale culturii ştiinţifice moderne).

Din alt unghi, se poate spune că Sfinţii Părinţi au făcut distincţie între limbajul "trupesc" al Scripturii, potrivit unor oameni "trupeşti"– cum observă Hrisostom despre evreii din vremea lui Moise[14] – şi mesajul, sensul care se exprimă prin acesta, la care au acces cei tari în credinţă, care şi-au curăţit mintea de întipăririle patimilor şi au scăpat de servituţile unei culturi autoidolatre. Remarcăm, la Părinţi, o atitudine paradoxală faţă de Scriptură: de o parte, respectul datorat unei realizări inspirate, divinoumane, rezultat al întâlnirii dintre Duhul Sfânt şi elita umanităţii, sfinţii, iar de alta o mare libertate faţă de text, care este numai simbol al adevărului. Evident, în hermeneutica patristică se manifestă o altă înţelegere a inspiraţiei Bibliei decât în cercurile care idolatrizează litera. [O abordare literală poate conduce fie către conflictul cu reprezentările ştiinţifice de acum (în ideea că Biblia expune o ştiinţă "veşnică" despre lume şi om), fie spre ideea că referatul creaţiei e doar una din variantele cosmogoniilor mitice. În cazul celei de-a doua posibilităţi, interpretul trebuie să ia în calcul faptul că textul se serveşte de limbajul mitic doar pentru a vehicula o viziune reli-

---

[13] Cf. Jean Kovalevsky, *Taina originilor*, Anastasia, 1996, p. 17.

[14] Cf. *Omilii la Facere*, 2, 2 (în PSB 21, 1987).

gioasă radical înnoită. În privinţa primei posibilităţi, interpretul trebuie să fie atent la informaţia referatului, care – construită prin întreţeserea "stromatică" a unor perspective perspective diferite – dovedeşte o mare libertate faţă de orice criteriu cronologic de expunere.] Doar înţelegând aceste aspecte se poate proceda la o nouă translare a mesajului teologic despre cosmogeneză (şi antropogeneză), de data aceasta din categoriile antice în cele ale culturii ştiinţifice moderne. Pentru această operaţie, interpretul trebuie să fie conectat atât la

spiritul mesajului teologic cât şi la tendinţele ştiinţei de la un moment dat. Or, între interpretarea teologică a universului şi reprezentarea ştiinţifică există diferenţe vizibile.

Cosmologia teonomă a Bisericii Răsăritului nu se aventurează în ipoteze despre începutul şi mişcarea universului, cum se întâmplă în ştiinţă; ea porneşte de la un dat divinouman, de la spiritul referatului biblic (*i.e.*, de la revelaţie), de care nu poate face abstracţie când angajază dialogul cu teoriile cosmologiei ştiinţifice. Lupta teologiei însă nu-i aceea de a impune o anumită descriere a realităţii, ci o anumită interpretare, evident teologică şi teleologică (dinspre şi înspre Dumnezeu), a acesteia. Interesantă este atitudinea sfântului Vasile cel Mare, care, în veacul al patrulea, a interpretat referatul biblic despre facerea lumii din perspectiva teoriilor cosmologice ale timpului său. Utilizând sau numai referindu-se la fizica vremii sale, sfântul a constatat diverse contradicţii, care l-au determinat să nu se ataşeze de vreuna din aceste teorii, deşi a interpretat *Facerea* dinspre paradigma antică a universului închis, static şi supraetajat (în acest context, încercările moderne ale unor teologi ortodocşi, cum e cazul părintelui Serafim Rose, de a contrapune viziunea vasiliană celei ştiinţifice de azi, implică o mare neatenţie, sfântul neavând intenţia polemizării cu o paradigmă necunoscută în vremea sa…). Sfântul spune: "Multe au grăit filosofii eleni despre natură, dar nici una din ideile lor n-a rămas neclintită şi nerăsturnată; totdeauna ideile celui de-al doilea au surpat ideile celui dintâi, aşa că nu mai este nevoie să le vădesc eu deşertăciunea. E îndestulătoare combaterea unora de către alţii"[15].

Din această perspectivă, ceea ce are de făcut teologia astăzi e nu să se implice în discutarea punctuală a diverselor paradigme cosmologice, ci să vorbească omului contemporan utilizând imaginea curentă şi general-acceptată despre univers (o lume uriaşă, deschisă, în mişcare), renunţând la imaginea antică (o lume închisă, supraetajată şi statică), nefamiliară omului de acum. Tocmai pentru că Părinţii au îndrăznit să transpună mesajul teologic al creaţiei în altă haină decât cea semitică, trebuie spus că nici interpretările patristice – dependente de contextul cultural al vremii lor – nu pot fi luate *ad litteram*, ca soluţii pentru provocările ştiinţei de acum. Teologia trebuie

[15] *Omilii la hexaemeron*, 1, 2; cf. 1, 11 (în PSB 17, 1986). Despre aceleaşi probleme şi aproape în aceiaşi termeni, *vide* G. E. R. Lloyd, *Metode şi probleme în ştiinţa Greciei antice*, ed. Tehnică, 1994, pp. 168, 170-171, 175.

să repete azi lecţia Părinţilor, observă părintele Dumitru Stăniloae, nu să repete ceea ce au spus aceştia la vremea lor, în contextul unor paradigme dispărute[16].

Când e vorba de a evalua corect sensul literei, metoda eclesială este cea *mystagogică* ("iniţiere în taină"). Mystagogia, fără a constitui un cumul de învăţături, este un cadru interpretativ, o metodă descifrativă, singura acceptată de Sfinţii Părinţi (această metodă nu poate fi confundată cu diversele sale expresii, cum sunt literalismul şi alegorismul). În esenţă, această metodă presupune doi paşi. Mai întâi, pornind de la premisa că orice lucru (Scriptura, creaţia, omul) este alcătuire dihotomică (literă-duh, văzut-nevăzut, trup-suflet), se cere o mare circumspecţie faţă de capacitatea imediată de a discerne – pentru a limita discuţia la Biblie – sensul literei. Primul pas este unit, aşadar, cu smerenia minţii, fapt ce impune purificarea omului, ca act prealabil oricărui exerciţiu contemplativ. Doar iniţiind drumul despătimirii trece interpretul la "despicarea literei" (cum spune sfântul Grigorie Teologul), la privirea dincolo de literă, la depăşirea

acesteia pentru aflarea sensului situat în miezul ei de taină. Aici, pentru a fi sigur că nu este pradă înşelării, el trebuie să verifice "duhul" pe care l-a aflat (exigenţă exprimată în 1 In 4:1-3), apelând la criteriile ultime ale conştiinţei eclesiale: comuniunea, divinoumanitatea şi îndumnezeirea (acestea trei sunt, de asemenea, elementele structurii lăuntrice a Bisericii). Abia acum, consolidat, interpretul poate săvârşi al doilea pas, procedând la întoarcerea către literă, la privirea literei dinspre "duhul" acesteia, restituind literei singurul sens (practic, substanţa hristologică a textului) compatibil cu experienţa şi credinţa Bisericii lui Hristos. Mystagogia depăşeşte atât literalismul cât şi alegorismul (acestea rămân legitime eclesial numai ca expresii ale aplicării metodei mystagogice, nicidecum în cazurile în care sunt înţelese ca alternative ale acesteia).

Metoda teologiei ortodoxe tradiţionale, când e vorba de a dialoga în termenii unei paradigme anume, e cea *selectivă*, de asumare critică a interpretărilor ştiinţifice – după sensul indicat de sfântul Vasile (pe urmele marelui Clement din Alexandria) în *Omilia a XXII-a: Către tineri*, 2, metodă aplicată magistral în *Omiliile la hexaemeron* –, care nu presupune nici abdicarea de la sensul Scripturii şi nici o atitudine de refuz faţă de ştiinţă. O metodă care evită ideea conflictului ireductibil, dar care nici nu caută cu orice preţ corespondenţe. Metoda selectivă presupune, cum am mai afirmat, utilizarea concepţiilor ştiinţifice de la un moment dat ca vehicul pentru mesajul revelat, în efortul de înţelegere aprofundată şi de expunere conjuncturală a acestuia[17]. Recuperarea şi aplicarea imediată a acestei metode este

[16] Cf. *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, EIBMBOR, 1987, p. 6 (prefaţa). În acelaşi sens s-a exprimat şi mitropolitul Ioannis Zizioulas, într-un referat ("Patristic Theology in the Modern World") susţinut în cadrul celei de-a patra conferinţe a şcolilor de teologie ortodoxă (Bucureşti, august 1996). O totală neînţelegere a situaţiei (adică optând pentru lectura literală a afirmaţiilor Părinţilor), având ca efect discreditarea tradiţiei patristice, la ierom. Serafim Rose, *Cartea Facerii, crearea lumii şi omul începuturilor*, Sophia, 2001.

[17] Cf. pr. prof. Dumitru Popescu, *Teologie şi cultură*, EIBMBOR, 1993, p. 105; cf. J. Kovalevsky, pp. 13-15.

solicitată azi, pe de o parte, de lipsa adecvării la context a mesajului ortodox, cu implicaţii pentru eficienţa predicării (dacă Biserica este trimisă către “toate neamurile”, înseamnă că ea are o datorie şi către comunitatea oamenilor de ştiinţă, şi către cei ce nu cred, pretextând o anumită înţelegere a ştiinţei), pe de alta de necesitatea depăşirii crizei relaţiei omului modern cu lumea (problema ecologică).

Utilizarea metodei selective este motivul principal[18] pentru care cosmologia ortodoxă nu a cunoscut, la intrarea în modernitate, conflictul cu ştiinţa, cum s-a întâmplat în apus, unde teologii au văzut în cosmologia antică o *philosophia perennis*, ultimul cuvânt pentru interpretarea Bibliei. În acest context, trebuie spus că disputa ştiinţei nu-i cu Scriptura, ci cu o teologie care a înţeles Scriptura greşit. Identificând mesajul Bibliei cu o anumită paradigmă culturală, teologia a ucis “duhul”, lăsând a se înţelege că, pentru a fi creştin, trebuie să trăieşti în trecut: atitudine complet opusă mesajului Scripturii şi Liturghiei. Liturghia, care este adevărata exegeză a Scripturii, pentru că repetă neîncetat taina întrupării Cuvântului (prima parte este dedicată proclamării, cea de a două gustării Cuvântului întrupat), interzice orice întoarcere în trecut care ar avea alt motiv decât acela de a învăţa o lecţie pentru acum şi aici, aşa cum interzice orice întoarcerere spre viitor care ar avea alt motiv decât acela de a învăţa o lecţie pentru acum şi aici.

Oricum, soluţionarea conflictului amintit pare azi mai aproape decât oricând, teologia, pe de o parte, revizuindu-şi afirmaţiile şi întorcându-se la revelaţie – cum a fost aceasta articulată *dogmatic* (antinomic sub aspectul conţinutului, paradoxal sub aspectul formei) de Biserică, în urma filtrării inspirate de către Părinţi, dar nu aşa cum a fost exprimată, în haina culturii antice (haină care este numai un simbol încărcat de revelaţie, nu însăşi revelaţia) – iar

ştiinţa, pe de alta, renunţând la triumfalismul secolului XIX şi optând pentru o privire *apofatică* (din momentul în care nu s-a mai mulţumit cu analiza, ci caută înţelegerea şi semnificaţia lumii[19]), taina esenţei create fiind la fel de insondabilă precum aceea a fiinţei dumnezeieşti, spre care trimite neîncetat.

Tensiunea dispare astăzi treptat, cel puţin cosmologii încercând o abordare metafizică a realităţii pe care o cercetează, renunţând la pretenţia certitudinilor de neclintit şi recunoscând că modelele ştiinţifice nu pot da seama de ansamblul realităţii, rămânând simple aproximaţii. Fizicianul Jean-Pierre Lonchamp afirmă că azi devenim tot mai conştienţi de limitele ştiinţei. Orientată spre acţiune, ştiinţa a permis descoperirea extraordinarului dinamism lăuntric al unei energii generatoare de structuri din ce în ce mai complexe, culminând în creierul şi spiritul uman. Ştiinţa descrie, parţial, această

---

[18] Mentalitatea răsăriteană, orientată contemplativ, e mai puţin jenată de o descriere sau alta a lumii, având a cerceta numai urma lui Dumnezeu în creaţie şi sensul teologic al acesteia. Lipsa conflictului vine însă şi din faptul că nu spaţiul Ortodoxiei a produs ştiinţa modernă.

[19] Cf. cardinal Paul Poupard, “Science et foi: pour un nouveau dialogue”, în *L' Osservatore romano*, nr. 19/7 mai 1996, pp. 9-10. O impresionantă expunere a limitelor ştiinţei, din perspectiva unei ştiinţe a limitelor, John D. Barrow, *Despre imposibilitate*, ed. Tehnică, 1999.

evoluţie, dar e incapabilă să ne ofere semnificaţia acesteia ori să răspundă întrebărilor pe care umanitatea şi le pune dintotdeauna: *ce suntem*? *de unde venim*? *încotro ne îndreptăm*?[20] Apare din ce în ce mai des ideea complementarităţii domeniilor. Dacă până de curând se vorbea de spaţii bine delimitate ale ştiinţei, filosofiei, artei şi religiei (mitul contextului, în limbaj popperian), acum se acreditează ideea că diversele domenii se acoperă reciproc, ceea ce le lipseşte încă fiind limbajul comun. Postmodernismul caută o viziune integrativă (metadiscursul) şi un limbaj universal (metalimbajul) – o "limbă a păsărilor", în termenii lui Andrei Pleşu –, într-un demers transdisciplinar, care să poată da seama de toate nivelurile de realitate, fără reducţionismele bine-cunoscute ale ştiinţei clasice[21].

Ştiinţa, responsabilă, prin atitudinea anterioară, pozitivistă, pentru "insensibilitatea metafizică" a multor contemporani, cum observă Christos Yannaras, pare să devină un nou ferment spiritual[22]. Cred că, astfel înţelese, ştiinţa şi teologia nu mai pot fi privite ca adversare.

Scurtă istorie a conflictului. Cu o privire asupra mentalităţii occidentale

Istoria culturală a occidentului creştin începe cu fericitul Augustin, aşa încât o descifrare a infrastructurii şi tendinţelor acestei culturi fără o prealabilă (chiar sumară) iniţiere în gândirea teologului african pare imposibilă. De asemenea, cunoaşterea principalelor repere ale gândirii augustiniene este importantă pentru înţelegerea cauzelor care au condus, în lumea modernă, la conflictul dintre ştiinţă şi teologie.

Neoplatonist prin formaţie (numereoase elemente din sistemul plotinian se regăsesc la el *tale quale*[23]), dar influenţat şi de stoicism, de unde a preluat concepţia despre raţiunile seminale, Augustin, preocupat de afirmarea transcendenţei şi omnipotenţei lui Dumnezeu[24], a postulat că acesta e Cauza primă şi creatoare a lumii, punctul fix în jurul căruia se mişcă universul. Lumea, perfectă dintru început (o afirmaţie prin care Augustin vroia să combată

---

[20] Jean-Pierre Lonchamp, *Science et croyance*, Desclée, 1992, p. 226.

[21] Cf. Lonchamp, pp. 186 şi 226-228; Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Nemira, 1995, pp. 376-377; cf. Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea. Manifest*, Polirom, 1999.

[22] Cf. *Abecedar al credinţei. Introducere în teologia ortodoxă*, p. 53.

[23] Cf. Étienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice până la sfârşitul secolului al XIV-lea*, Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 118; Andrew Louth, *Originile tradiţiei mistice creştine. De la Platon la Dionisie Areopagitul*, Deisis, Sibiu, 2002, p. 68.

[24] Şi azi, cugetarea occidentală se opreşte unilateral asupra atotputerniciei divine, înţeleasă ca posibilitate de suspendare a naturii (cf. Norman Geisler, *Apologetică creştină*, Societatea Misionară Română, Wheaton, Illinois, 1993, pp. 164 şi 183).

opinia maniheilor că lumea este fundamental rea), se mişcă în virtutea impulsului exterior iniţial şi a raţiunilor imanente, fără să existe o implicare directă a lui Dumnezeu în această mişcare. Aşa cum apărea şi la Origen, imobilitatea era un atribut al lui Dumnezeu, în timp ce caracteristica lumii era mişcarea, văzută însă de această dată a fi bună, conformă naturii (spre deosebire de conotaţiile pesimiste pe care mişcarea le avea atât în plotinism cât şi în origenism). Din cauza accentului pe atotputernicia divină şi dorind, poate, să scape de sechelele trecutului său maniheic, Augustin a ajuns să afirme însă că universul a fost creat nu doar în stare de perfecţiune, ci şi dintr-o dată[25]. El ignora cu bună ştiinţă referatul biblic, care descrie o desfăşurare în trepte a facerii şi în care se descoperă sinergia Creatorului cu mişcarea fiinţei create.

Aceste câteva repere permit înţelegerea fondului dualist al acestei cugetări, prin dualism înţelegând nu numai discernerea diferenţei dintre Creator şi creaţie, ci mai curând o perspectivă separaţionistă, în virtutea căreia universul pare o realitate autonomă faţă de Dumnezeu[26].

Soluţia dualistă a lui Augustin s-a impus definitiv în creştinismul apusean, deşi a suferit în timp unele modificări. Cert e că "dualismul instinctiv" al teologilor occidentali[27] a determinat conceperea unei distanţe din ce în ce mai mari între Dumnezeu şi cosmos, între invizibil şi vizibil, expresiile clasice ale acestei distanţări fiind, pe de o parte, separaţia şcolară între Dumnezeul necreat şi creaţie prin introducerea unui etaj intermediar, *gratia*, supranaturalul creat, iar pe de altă parte discreditarea revelaţiei naturale (prin creaţie) şi supralicitarea celei supranaturale (în istorie).

VIZIUNEA TEOLOGIEI ORTODOXE ASUPRA CONTROVERSEI CREAŢIONISM-EVOLUŢIONISM – p. 48

Metoda scolaştilor pare a fi fost aristotelismul (spun *pare* pentru că, la Aristotel, fizica deborda în metafizică), însă, departe de a reduce distanţa dintre spirit şi materie, dintre Dumnezeu şi lume, teologii medievali afirmau autonomia celei din urmă, fără ca aceasta să implice şi opoziţia ireductibilă a celor doi termeni ai relaţiei. *Gratia* supranaturală creată perfecţionează lumea văzută (direcţie ce avea să fie radicalizată în conceptul protestant *sola gratia*), însă pentru scolaşti acest fapt era văzut în sensul că supranaturalul potenţează autonomia universului faţă de Dumnezeu.

> Foarte importantă, pentru această discuţie, observaţia că teologia romană a păstrat până acum ideea intervenţiei indirecte a lui Dumnezeu în creaţia sa, fapt evident în conceptul *cauzelor secunde*, vehiculat de *Catehismul Bisericii Catolice*: "Dumnezeu nu dăruieşte făpturilor sale doar existenţa, ci şi demnitatea de a acţiona ele însele, de a fi cauză şi principiu unele pentru altele şi de a conlucra în felul acesta la împlinirea planului său"; "Dumnezeu acţionează în toată acţiunea creaturilor sale. El este cauză primă care lucrează în şi prin

---

[25] Cf. É. Gilson, p. 122.

[26] Vezi analiza părintelui Dumitru Popescu din "Cosmologia autonomă şi cosmologia teonomă", în vol. *Ştiinţă şi Teologie: Preliminarii pentru dialog*, XXI: Eonul dogmatic, Bucureşti, 2001, pp. 98-106.

[27] Cf. Georges Duby, *Anul 1000*, Polirom, 1996, p. 147.

cauzele secunde”[28]. Textele citate demonstrează o preocupare pentru articularea Creatorului cu făptura, dar este evident faptul că nu-i şi o încercare reuşită. Într-o analiză atentă, se observă că nu există nici o explicaţie despre modul în care Dumnezeu poate să acţioneze *în* interiorul creaţiei sale. Este, posibil, o urmare a faptului că, de la Augustin, teologia occidentală nu a înţeles raţiunile divine drept structuri informatice – situate în egală măsură în Logos şi în creaţie, cum afirmase deja sfântul Atanasie; sau ca energii, cum a precizat, aristotelic, mai târziu sfântul Maxim – prin care Dumnezeu se articulează cu lumea, ci în sensul unor modele exterioare fiinţelor, acţionând prin “cauzalitate exemplară”[29].

La alt nivel, se poate spune că este o urmare a faptului că occidentul nu a construit şi o cosmologie a facerii *prin Logos*, ci doar una a facerii *din nimic*. În aceste condiţii, de-a dreptul ciudată afirmaţia unor manuale de teologie “ortodoxă”, din specia Zăgrean & Todoran, care predică o intervenţie doar indirectă/“naturală” a lui Dumnezeu în cosmos, intervenţia directă/“supranaturală” fiind rezervată numai facerii omului (eventual şi manifestării miraculoase a puterii lui Dumnezeu de a tulbura ordinea – desigur, perfectă de la început – instituită de el însuşi; *vide* mai ales capitolul despre providenţa divină).

Modernitatea antiscolastică s-a prevalat de afirmarea distanţei imaginate de teologia scolastică, adâncind prăpastia şi excluzând (deistic) orice atingere între Dumnezeu şi univers, între supranatural şi natural, pentru ca, în cele din urmă – în numele ideii universului infinit şi al evoluţiei întâmplătoare –, să renunţe cu totul la *ipoteza divină* în interpretarea lumii[30]. Dr. Alexandros Kalomiros observă că, de fapt, ceea ce a permis ateismului uzurparea conceptului evoluţiei şi utilizarea acestuia împotriva credinţei a fost lipsa de libertate a creştinilor faţă de prejudecăţile ştiinţei antice, *i.e.* imobilismul[31]. Ceea ce înseamnă că, de fapt, nu-i vorba de un conflict imediat între ştiinţă şi teologie, ci între două viziuni asupra lumii, două ideologii. Eliminarea lui Dumnezeu din discuţie era o consecinţă firească a dualismului ontologic şi epistemologic (teoria scolastică a dublului adevăr – există un adevăr al credinţei şi unul al raţiunii –, teorie zămislită în laboratorul gândirii dualiste medievale), pentru care inteligibilul se află situat în afara sensibilului: inteligibilul (în sens antic) este de competenţa credinţei, sensibilul (la fel de antic) rămâne de competenţa raţiunii.

Deismul, în directă linie, a exclus orice relaţie a lui Dumnezeu şi a credinţei cu lumea concretă/fenomenală. În aceeaşi linie, Descartes, situându-şi zeul doar ca origine, li-

[28] *Catehismul Bisericii Catolice*, Arhiepiscopia Romano-Catolică de Bucureşti, 1993, paragrafele 306 şi 308.

[29] Cf. Karl Rahner & Herbert Vorgrimler, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Seuil, 1970, art. *idées divines*.

[30] Cf. pr. D. Popescu, *Teologie şi cultură*, EIBMBOR, Bucureşti, 1993, pp. 100-103. În perspectivă istorică, Alexandre Koyré, *De la lumea închisă la universul infinit*, Humanitas, 1997 (mai ales pp. 186-187 şi 214).

[31] Cf. *Sfinţii Părinţi despre originile şi destinul omului şi cosmosului. Sfatul cel Veşnic. Râul de foc. Slava materiei*, Deisis, 1998, p. 23.

mitând posibilitatea prezenţei Creatorului în univers după aducerea acestuia la fiinţă, a elaborat celebrul său dualism, potrivit căruia *res cogitans* şi *res extensa* sunt complet separate şi, consecutiv, investigabile pe căi/cu metode complet diferite[32].

Poziţia modernităţii este, dincolo de pretenţia întemeierii ştiinţifice, la fel de filosofică precum cea scolastică, optând, prin reacţie faţă supranaturalismul medieval, pentru materialism: universul şi viaţa sunt doar materiale, materia este veşnică, organizarea acesteia realizându-se numai prin cauze inerente, printr-un principiu al determinărilor pur întâmplătoare. Potrivit acestei ideologii materialiste (evoluţionismul), la nivel fizic şi biologic deopotrivă, totul s-ar explica printr-o dinamică naturală a cosmosului. (Acelaşi Kalomiros arată că nu s-a ajuns la controversa dintre creaţionism şi evoluţionism decât prin ignorarea Scripturii şi a naturii, atât de către oamenii de ştiinţă cât şi de creştini[33].)

VIZIUNEA TEOLOGIEI ORTODOXE ASUPRA CONTROVERSEI CREAŢIONISM-EVOLUŢIONISM – p. 51

Nerezolvarea mulţumitoare a raportului dintre atotputernicia divină şi mişcarea lumii în teologia occidentală, problemă dublată de prezumţia modernă că universul infinit nu poate avea vreo legătură cu Dumnezeu, se află la originea reticenţelor de azi ale unor oameni de ştiinţă faţă de tema creaţiei[34]. Cert e că în modernitate s-a ajuns de la imaginea universului static, proprie antichităţii şi evului mediu occidental – reprezentare de care se mai ataşează ideologii creaţionismului ştiinţific –, la conceperea universului în mişcare, în expansiune, deschis, supus transformărilor. Trecerea de la "nu se mişcă pentru a nu se strica ordinea prestabilită" la "se schimbă pentru că se mişcă". Oricum, noua paradigmă permitea eliminarea teologiei (ataşată nejustificat culturii antice în care Sfinţii Părinţi şi-au îmbrăcat mesajul despre lume şi om) ca partener credibil pentru investigarea realităţii.

Faţă de reducţionismul ştiinţei ideologizate, teologia occidentală a replicat prin elaborarea creaţionismului, pentru care originea şi mişcarea lumii erau explicate exclusiv prin cauze supranaturale şi în care universul, închis, nu era privit ca eveniment dinamic[35]. Conflictul era declanşat, teologia discreditându-se pe măsură ce ştiinţele avansau în descrierea

---

32 A se vedea, în eseul meu, "René Descartes şi lumea în care trăim. Privire dinspre teologia ortodoxă" (în *Biserica Ortodoxă* nr. 2/2001, pp. 112-129), relaţia dintre dualismul ontologic şi cel epistemologic.

33 Cf. *Sfinţii Părinţi despre originea şi destinul*…, p. 23. La p. 24, Kalomiros observă că ştiinţa însăşi, aservindu-se unei oarecare filosofii, încetează să mai fie o reală studiere a naturii. O cercetare atentă a temei nu trebuie să mai confunde faptele ştiinţifice cu ideologiile prin care sunt interpretate. În aceeaşi ordine, Basarab Nicolescu, *Ştiinţa, sensul şi evoluţia: Eseu asupra lui Jakob Böhme*, Vitruviu, 2000, pp. 84-87.

34 Despre aceste reticenţe, John D. Barrow, *Originea universului*, Humanitas, Bucureşti, 1994, pp. 118-119. Relaţia dintre ideea universului infinit şi material şi ideea lipsei lui Dumnezeu, a acţiunii creatoare şi a sensului, la Koyré, pp. 146 şi 213.

35 Dacă situarea în creaţionism e de înţeles pentru neoprotestantismul care citeşte literal Biblia, insistând asupra intervenţiei unilaterale a lui Dumnezeu (cf. *Biblia de studiu pentru o viaţă deplină*, Life Publishers International, Bucureşti, 2000, p. 7, art. "Creaţia şi evoluţia"), un asemenea plasament rămâne inexplicabil pentru cercetătorii ortodocşi, chiar dacă intenţia lor de a-i face loc lui Dumnezeu este lăudabilă (vazi mai sus citata carte a ierom. Serafim Rose, *Cartea Facerii, crearea omului şi omul începuturilor. Perspectiva creştin-ortodoxă*, ed. Sophia, 2001; cf. Ion Vlăducă, *Elemente de apologetică creştină*, ed. Bizantină, 1998). Aceste poziţii, susţinute uneori cu bogate citate biblice şi patristice, descoperă o cumplită ignorare a ceea ce înseamnă spiritul tradiţiei Părinţilor şi metoda patristică de interpretare a Scripturii; mai grav este faptul că se doreşte ducerea unei lupte bune pornind de la o minciună…

universului. Singura viziune comună creaţionismului şi evoluţionismului este aceea a unei lumi incapabile de progres calitativ, supusă inexorabil declinului (mitul antic al succesiunii vârstelor, pentru creaţionism) şi entropiei (principiul al doilea al termodinamicii, pentru evoluţionism), viziune incompatibilă cu chipul lumii desăvârşite, descris în Ap 21-22[36].

Astăzi, deşi atât teologii cât şi oamenii de ştiinţă îşi reconsideră poziţiile, descoperind că înţelegerea implică dialogul şi o conştiinţă a complementarităţii, continuă să se manifeste şi opinii imature (sau chiar interesate în continuarea conflictului), cum sunt evoluţionismul politizat al curentelor marxiste (lumea goală de sens, de vreme ce pare că o istorie îndelungată a universului exclude principial prezenţa activă a lui Dumnezeu) şi creaţionismul ştiinţific (care vrea să demonstreze cu orice preţ că universul este mult mai tânăr decât afirmă datele actuale, ca şi când într-un cosmos recent ar fi mai mult loc pentru Dumnezeu). În vreme ce evoluţioniştii au tendinţa de a ignora argumentele care indică incompletitudinea teoriei evoluţiei, creaţioniştii tind să propună, prin forţarea textului biblic (şi a mărturiilor patristice), o tehnologie creatoare de factură mitologică.

Diagnoza realizată de sfântul Vasile asupra teoriilor cosmologice ale vremii sale, pe care o redau imediat mai jos, e relevantă şi pentru concepţia modernă/atee despre lume. De asemenea, pentru o cale autentic tradiţională de raportare a teologiei la rezultatele cercetării ştiinţifice.

> Aceşti filozofi, necunoscându-l pe Dumnezeu, n-au pus la temelia creării universului o cauză raţională, ideile lor despre facerea lumii fiind concluziile neştiinţei lor iniţiale despre Dumnezeu. De aceea unii […] au alergat

> la ipoteze materialiste, atribuind elementelor lumii cauza creării universului; alţii şi-au imaginat că natura celor văzute este formată din atomi, […] corpi indivizibili ce se unesc şi se despart unii de alţii succesiv, ducând astfel la naşterea şi distrugerea fiinţelor […]. Necredinţa în Dumnezeu […] i-a înşelat şi au spus că universul e fără conducere şi fără ordine, fiind purtat de întâmplare[37].

Singura grijă a teologiei este aceea de a nu permite o interpretare a lumii fără Dumnezeu; ea nu are şi vocaţia de a descrie într-un anumit fel universul, cum opinează partizanii creaţionismului.

---

[36] Imagini antientropice la sfinţii Maxim (cf. *Mystagogia*, 7) şi Simeon Noul Teolog (cf. *Primul discurs etic*, 5-7).
[37] *Omilii la hexaemeron*, 1, 2. Despre căutările deşarte ale filosofilor, ignorându-l pe Dumnezeu cel adevărat, mai înainte, la Clement Alexandrinul, *Protreptikos*, 5, 65-66, în PSB 4, EIBMBOR, 1982.

Teologia occidentală mai nouă încearcă să depăşească premisele culturii dualiste, care au condus la acest conflict şi care încă îl mai susţin. Spre pildă, în viziunea lui Jürgen Moltmann, insistenţa teologiei vechi pe relaţia cauzală dintre Creator şi creaţie se află la originea conflictului dintre creaţionism şi evoluţionism, promovând imaginea separaţionistă a unor raporturi exterioare între Dumnezeu şi univers[38]. Moltmann consideră că distincţia vechi-testamentară – cerută de contextul panteist în care trăiau evreii – între Dumnezeu şi lume, care avea rostul de a elimina orice interpretare a lui Dumnezeu în termenii lumii şi de asemenea orice interpretare a lumii ca divină, a fost înţeleasă în apologeticele moderne ca pretext pentru procesul caracteristic european al secularizării şi implicit pentru împlinirea visului (la fel de european) de exploatare eficientă a resurselor naturale, de dominare a lumii în locul lui Dumnezeu[39].

VIZIUNEA TEOLOGIEI ORTODOXE ASUPRA CONTROVERSEI CREAŢIONISM-EVOLUŢIONISM – p. 54

Ceea ce impune azi revizuirea ideii occidentale despre raporturile dintre Dumnezeu şi creaţie este degradarea radicală a mediului înconjurător, rezultat al absenţei unei perspective a complementarităţii domeniilor.

"O doctrină ecologică a creaţiei implică un nou mod de a gândi despre Dumnezeu. Centrul noii viziuni este recunoaşterea prezenţei lui Dumnezeu *în* lume şi a prezenţei lumii *în* Dumnezeu". Pentru Moltmann, e vorba de regăsirea acelei "înţelepciuni a creaţiei", pierdută de occident dar păstrată în răsăritul creştin, în Bisericile Ortodoxe, înţelepciune care poate oferi "cele mai importante idei spre revoluţionarea atitudinii noastre faţă de natură, de care astăzi e atât de vitală nevoie" [40].

Soluţia propusă de teologul reformat, chiar dacă insolită pentru obişnuinţele teologiei clasice occidentale, nu-i o noutate pentru Biserică; mai mult, marchează întoarcerea la sursele creştinismului patristic, spre perspectiva paradoxală a transcendenţei şi a prezenţei lui Dumnezeu în creaţie, care presupune de la bun început depăşirea separaţiei filosofice spirit-materie (natural-supranatural). Prezent prin Duhul său în creaţie, Dumnezeu susţine şi imprimă lumii structura unei comuniuni, a unei armonii dinamice.
Faţă de problema amintită, teologia are în acest moment sarcina de a se întoarce la adevăratul sens al credinţei biblice, afirmă Moltmann:

"prin Duhul său cosmic, Dumnezeu, Creatorul cerului şi al pământului, e prezent *în* fiecare din făpturile sale şi *în* comunitatea creaţiei din care acestea fac parte. [...] Dumnezeu nu-i numai Creatorul lumii. El este de asemenea Duhul universului. Prin potenţialităţile Duhului, Creatorul se implică în făpturile pe care le-a zidit, le animă, le ţine în viaţă şi le conduce spre viitorul împărăţiei sale"[41].

E o perspectivă a spiritualităţii şi a finalităţii creaţiei, dincolo de abuzurile săvârşite şi de absenţa sensului, acuzată de modernitate. În aceste condiţii, conflictul dintre ştiinţă şi teologie, dar mai ales opoziţia celor două ideologii, creaţionismul şi evoluţionismul, rămân semne

---

[38] *God in creation. An ecological doctrine of Creation*, SCM Press ltd, 1984, p. 14.
[39] Cf. *ibidem*, pp. 13-14.
[40] *Ibidem*, p. 13 şi XIII (prefaţa).
[41] *Ibidem*, p. 14.

ale ignoranţei, ale ataşamentului pentru o paradigmă filosofică ce s-a dovedit a fi nu doar falsă, ci şi contraproductivă.

O PERSPECTIVĂ ORTODOXĂ ASUPRA CONFLICTULUI CREAŢIONISM-EVOLUŢIONISM

Cosmologia biblică, în lumina gândirii Sfinţilor Părinţi, am mai spus, exclude orice unilateralitate, aşa încât nu poate fi judecată prin grila occidentală a rupturii natural-supranatural. Dumnezeu este cel care a *creat* din nimic şi a *zidit* (organizat) universul, dar organizarea creaţiei nu s-a făcut nici dintr-o dată, nici prin eludarea mişcării făpturilor, mişcare desfăşurată potrivit raţiunilor întipărite de Logos în creaţie (după cum întruparea Cuvântului a însemnat asumarea firii umane întregi, pentru că Dumnezeu nu lucrează decât prin cel ce lucrează, observă sfântul Maxim; cf. *Ambigua*, 2). Dumnezeu a creat viaţa, însă i-a dat şi acesteia puterea – nu în sensul occidental al autonomiei, de vreme ce lumea este susţinută de el prin prezenţa proniatoare/energiile divine – unei mişcări proprii (aceasta trebuie înţeleasă, cel puţin în viziunea unor Părinţi cum sunt sfinţii Grigorie al Nyssei şi Maxim Mărturisitorul, în sensul unui proces de actualizare a potenţelor lumii). De altfel, toate făpturile "participă la Dumnezeu" prin faptul că există şi se mişcă[42]. Această perspectivă, spune dr. Kalomiros, se poate numi *evolutivă* (dar nu într-un înţeles ateu)[43].

Ceea ce permite o asemenea viziune este înţelegerea operei creatoare ca expresie a unui plan anterior, care stabileşte ca toate etapele, registrele şi fiinţele din univers să fie anticipat

..............VIZIUNEA TEOLOGIEI ORTODOXE ASUPRA CONTROVERSEI CREAŢIONISM-EVOLUŢIONISM – p. 56...........

conforme ultimei stări a creaţiei. Sfântul Maxim observă că Dumnezeu crează contemplând în Hristos imaginea finală/desăvârşită a lumii[44]. Acestea-s motivele pentru care Dumnezeu, intervenind prin ceea ce s-ar putea numi un miracol continuu (pe care minunile nu fac decât să-l reveleze ochilor noştri, altfel neputincioşi sau pur şi simplu neobişnuiţi cu experienţa contemplativă) – nu în sensul de suspendare a ordinii naturale, ci de revelare anticipată a stării eshatologice a universului –, nu exclude mişcarea şi libertatea creaţiei.

Sfântul Vasile evidenţiază maniera complexă în care Dumnezeu, prin cuvintele/energiile sale, susţine fertilitatea naturală (concepută şi dăruită tot de el) a creaţiei:

"Gândeşte-te la cuvintele lui Dumnezeu care străbat creaţia! Au început de atunci, de la facerea lumii, şi lucrează şi acum, mergând mai departe, până la sfârşitul lumii. [...] «Să scoată pământul suflet viu!». Această poruncă a rămas statornică în pământ şi nu încetează să stea în slujba Creatorului. Unele vietăţi sunt aduse la existenţă prin naştere din cele care existau mai înainte, iar altele şi acum se nasc chiar din pământ"

---

[42] Textual, sfântul spune: mšnonta kai kinoúmena metšcei qeoũ (*Ambigua*, PG 91, 1080B).

[43] Cf. *Sfinţii Părinţi despre originea şi destinul*…, p. 22.

[44] Cf. *Răspunsuri către Talasie*, 60.

(*Omilii la hexaemeron*, 9, 2). În *Cuvântul* său *apologetic la hexaemeron*, sfântul episcop al Nyssei vorbeşte de eficienţa poruncilor dumnezeieşti, prin care Cuvântul "pare de-a dreptul înnăscut în făpturi".
Cele două afirmaţii indică prezenţa activă neîntreruptă a Cuvântului creator în univers, aşa încât e de înţeles că textul *Facerii* trebuie luat în sensul unei paradigme a modului în care Dumnezeu lucrează permanent în creaţie, nu în sensul unui *illo tempore* în care lucrarea dumnezeiască era complet diferită de ceea ce se petrece acum în univers[45].

..............VIZIUNEA TEOLOGIEI ORTODOXE ASUPRA CONTROVERSEI CREAŢIONISM-EVOLUŢIONISM – p. 57…………

Nu-i vorba nici de o ordine statică, nici de o mişcare producătoare a dezordinii. Paradoxul cosmic sau ceea ce ştiinţa de acum observă în stările de complexitate (pe care noi le sesizăm ca ordine şi dezordine în acelaşi timp)[46], era numit deja de Sfinţii Părinţi stabilitate mobilă şi mobilitate stabilă. Părinţii afirmă că organizarea lumii şi mişcarea acesteia se săvârşesc din iniţiativa (Dumnezeu le "cheamă la fiinţă pe cele ce încă nu sunt"; Rm 4:17) şi cu aportul divin, manifestat prin energiile necreate, dar în convergenţă cu puterea naturală a făpturilor. Se observă legătura internă dintre facere şi pronie, expresii ale atotputerniciei divine.
Cred că soluţia Părinţilor răsăriteni ar fi uşor de receptat azi de cosmologi (mai puţin de antropologi, care nu au asumat încă nici direcţiile noii cosmologii), care caută încă să se eschiveze doar pentru că nu au fost obişnuiţi cu un Dumnezeu Atotputernic şi Atotţiitor în acelaşi timp, adică imuabil şi transcendent, dar şi în mişcare iubitoare spre lume. Un Creator care, fiind Atotputernic, s-a autodeterminat la slăbiciune, cum spune deseori sfântul Pavel (1 Co 1:27), la acomodarea cu posibilităţile limitate ale universului, acţionând prin acestea.

Sfântul Atanasie descrie pe de o parte inconsistenţa lumii, pe de alta implicarea permanentă a Creatorului, care se face voluntar şi iubitor *substrat* al lumii, spre dăinuirea şi sporirea acesteia:

..............VIZIUNEA TEOLOGIEI ORTODOXE ASUPRA CONTROVERSEI CREAŢIONISM-EVOLUŢIONISM – p. 58…………

"văzând [Dumnezeu] că toată firea creată e, prin raţiunile sale, curgătoare şi pe calea dezarticulării, ca să nu pătimească ea aceasta şi pentru a nu se retopi universul în inexistenţă, după ce le-a făcut pe toate prin Cuvântul său veşnic şi a dat consistenţă zidirii, n-a lăsat-o să fie purtată şi clătinată de firea ei şi ameninţată să recadă în nimic, ci, fiind bun, conduce şi stabilizează creaţia întreagă prin Cuvântul său, care e şi el Dumnezeu, aşa încât, luminată prin conducerea, prin purtarea de grijă şi prin conservarea ei în ordine de către Cuvântul, să poată dura statornic"[47].

---

[45] Ideea unei rupturi între modul divin de lucru înainte de căderea omului şi maniera ulterioară căderii (în fapt, o retuşare a ideii occidentale de ruptură natural-supranatural) apare la părintele S. Rose, fiind preluată necritic de mulţi "creaţionişti".
[46] J. P. Lonchamp, *Science et croyance*, p. 165.
[47] *Cuvânt împotriva elinilor* 41, *PG* 25, col. 83A; *PSB* 15, p. 78.

Prăpastia uriaşă dintre necreat şi creat este depăşită prin coborârea energetică a Dumnezeirii spre lume şi prin urcuşul *raţional* al acesteia spre Dumnezeu. E un raport mult mai complex decât cele descrise de creaţionism şi evoluţionism.

Părintele prof. Dumitru Popescu observă diferenţa acestei viziuni faţă de perspectivele occidentale:
"Această cosmologie teonomă se distanţează şi de creaţionism, şi de evoluţionism. Nu poate accepta nici creaţionismul, care consideră că lumea a fost perfectă din momentul creării, intrând în conflict cu evoluţionismul, şi nu acceptă nici evoluţionismul, fiindcă acesta consideră că lumea se dezvoltă prin ea însăşi, fără legătură cu Dumnezeu. Cosmologia teonomă depăşeşte aceste două tendinţe prin concepţia despre procesul de creaţie continuă, care are obârşia în creaţia de la început, prin care Dumnezeu a scos lumea din neant, şi se încununează cu creaţia finală, când totul se transformă în Hristos, ca Logos Creator şi Mântuitor, într-un cer nou şi un pământ nou. Această creaţie continuă e posibilă doar în măsura în care Creatorul păstrează o legătură internă cu universul prin energiile necreate şi aduce lucrurile la existenţă prin raţiunile lor interne, la timpul potrivit, după înţelepciunea sa"[48].
Este o viziune care se întemeiază pe concepţia sfântului Atanasie despre raţiunile divine ale lumii, situate deopotrivă în Dumnezeu şi în făpturi, concepţie reluată de sfântul Grigorie Teologul, care afirmă că raţiunile fiinţelor au fost preelaborate de Logos, dar că acestea se activează în timp[49].

..…………VIZIUNEA TEOLOGIEI ORTODOXE ASUPRA CONTROVERSEI CREAŢIONISM-EVOLUŢIONISM – p. 59…………

Cosmologia contemporană dezbate două opinii privind isotropia expansiunii cosmice: istoria universului e determinată de un set de condiţii prestabilite, sau de condiţii ce apar, imprevizibil, în timp?[50]. Perspectiva creaţiei continue, a cosmologiei teonome – cu întemeierea patristică evocată – depăşeşte dilema, afirmând în egală măsură o condiţionare prestabilită şi o activare secvenţială a condiţiilor[51].
De asemenea, dacă *logosul* este în fenomenal, dacă inteligibilul este structura lăuntrică a sensibilului (cum spune sfântul Maxim[52]), teoria dublului adevăr pierde legitimitatea, iar conflictul ştiinţei cu teologia încetează. E ceea ce a intuit şi profetic afirmat părintele Pierre Teilhard de Chardin.

Pentru sfântul Maxim, în spiritul hotărârii dogmatice a sinodului al IV-lea ecumenic (Chalcedon, 451), modelul şi motorul sinergiei puterii lui Dumnezeu şi a forţelor cosmice este unirea ipostatică a celor două naturi, divină şi umană, în Hristos. După cum cele două naturi păstrează în Hristos voinţa şi energia proprie, manifestându-se mereu teandric, tot astfel, desfăşurarea lumii se realizează printr-o convergenţă a energiilor create şi necreate (în care se regăseşte "asimetria" modelului hristologic: divinul precede şi copleşeşte creatul, fără a-l anula).
Principiul sinergiei este indispensabil creaţiei, care nu se poate susţine doar prin sine, şi de aceea e intensificat în Iisus Hristos, care "a realizat iconomia privitoare la noi în mod teandric", manifestându-se deodată printr-o lucrare divină şi umană. Hristos nu

---

[48] D. Popescu, *Ortodoxie şi contemporaneitate*, p. 186.
[49] Cf. sfântul Grigorie Teologul, *A patra cuvântare teologică*, 11.
[50] Cf. John Barrow, *Originea universului*, pp. 30-32.
[51] Vezi şi sfântul Maxim, *Ambigua* 7e, în *PSB* 80, EIBMBOR, 1983.
[52] Cf. *Mystagogia*, 2.

reprezintă un caz excepţional, pentru că în vieţuirea lui pământească discernem împlinirea sensului întregii

creaţii, începutul generalizării modului teandric la scară cosmică[53]. Textul maximian din *Qu. Thal.* 60 sugerează faptul că realizarea sinergiei între creat şi necreat solicită o prealabilă – şi potenţială – constituţie teandrică, sinergia intensificând-o.
Mobilitatea lumii nu e nici rea (ca în origenism), nici autonomă (cum se crede azi); cum spune Yannaras, "materia lumii e energie. Universul este eveniment energetic activat dinamic", având "un scop pentru care este pus în mişcare evenimentul lumii"[54].
Această convergenţă a energiilor necreate şi create este posibilă întrucât lumea, întemeiată raţional şi spiritual, are sens şi mişcare teocentrică. Orice separaţie între materie şi spirit, între văzut şi nevăzut e depăşită prin afirmarea articulării interne între Dumnezeu şi creaţie, implicând un Dumnezeu viu, care "a intrat în fiinţa tuturor celor din lume", punând "toate părţile ei în armonie unele cu altele şi a făcut un tot armonic, corespunzător şi de acord cu el"[55].
Principiul sinergiei exclude explicaţiile reducţioniste furnizate de creaţionişti şi de evoluţionişti. Ceea ce înseamnă că o teologie ortodoxă întemeiată tradiţional nu poate simpatiza cu supranaturalismul ideologiei creaţioniste (după cum, desigur, nici cu naturalismul ideologiei evoluţioniste).

CÂTEVA ELEMENTE PENTRU INTERPRETAREA REFERATULUI BIBLIC DESPRE CREAŢIE

Fiind evident că piatra de scandal în relaţiile dintre teologie şi ştiinţă (mai ales dintre ideologiile care le parazitează pe acestea, mă refer la creaţionism şi, respectiv, evoluţionism) este

textul biblic al *Facerii*, consider necesar să atrag atenţia asupra unor dificultăţi ale textului, a căror ignorare conduce spre ratarea şansei unei interpretări corecte, adecavte canonului eclesial. Pe scurt, este vorba de faptul că acest text nu are intenţia unei descrieri ştiinţifice a lumii.
Structura textului e foarte complexă. Deşi la prima vedere este vorba de o istorie a creaţiei, referatul biblic (mai precis, prima versiune, desfăşurată între 1, 1 şi 2, 4a) nu propune o cronologie riguroasă, relatând evenimentele facerii prin întreţeserea unor perspective diverse: simetrică, concentrică şi funcţională/teleologică. Îndrăznesc a spune că, de fapt, prima intenţie a textului nu vizează cosmogeneza, ci promovarea

---

[53] Cf. sfântul Maxim, *Ambigua*, 5d şi 106a (în PSB 80). Vezi şi studiul meu, "*Sunthetos*. Elemente de hristologie soteriologică la sfântul Maxim Mărturisitorul", în *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă Patriarhul Justinian*, ed. Universităţii din Bucureşti, 2001 (pp. 389-407).
[54] Cf. Yannaras, p. 63. Aceeaşi imagine, în susţinere patristică, la sfântul Maxim, *Ambigua*, 77.
[55] Cf. sfântul Vasile, I, 7.

unei noi teologii; facerea lumii şi a omului au funcţia de argument pentru această nouă teologie. Trecerea de la politeism la monoteism nu era posibilă fără o nouă cosmologie şi mai ales fără o nouă antropologie.
Textul din Geneza 1 este evanghelia unei noi teologii (faţă de teologiile politeiste ale păgânilor), în care Dumnezeu se recomandă printr-o cosmologie, o geologie, o biologie şi o antropologie, care, familiare omului, au funcţia de argumente pentru unicul Dumnezeu (cu aceeaşi intenţie, Dumnezeu i se descoperă lui Moise ca fiind Dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac şi al lui Iacov, patriarhii fiind acum cartea de vizită a Creatorului; Ex 3, 6) Aşadar, o istorisire, nu o istorie; o teologie, nu o ştiinţă.
Excluderea oricărei pretenţii ştiinţifice a textului e şi mai evidentă în a doua versiune (care începe cu 2, 4b), care plasează omul înainte de viaţă (în dezacord literal cu imaginea primei versiuni), întărind impresia că mesajul se adresează unui om ce trebuie vindecat de politeism (*i.e.*, adorarea stihiilor) prin înfăţişarea sa, abrupt, faţă-în-faţă cu Dumnezeu.

..............VIZIUNEA TEOLOGIEI ORTODOXE ASUPRA CONTROVERSEI CREAŢIONISM-EVOLUŢIONISM – p. 62...........

Ordinea "zilelor" creaţiei este mai mult logică, desăşurată potrivit unor principii libere de factorul cronologic, urmărind să afirme planul şi implicarea directă a lui Dumnezeu în aducerea la existenţă şi în organizarea universului. Acesta este motivul pentru care Părinţii insistă că "Dumnezeu este cel care le face şi le preface pe toate şi le ordonează pe toate după voia lui"[56]. De asemenea, acesta-i motivul pentru care atenţionează că "nu trebuie să vorbeşti de facerea cerului şi a pământului ca despre o întocmire realizată de la sine, cum şi-au închipuit unii, ci ca de o lucrare care-şi are cauza în Dumnezeu"[57]. Această susţinere a Părinţilor nu implică însă şi o descriere a manierei în care Dumnezeu lucrează. Viziunea antropomorfist-manufacturieră despre lucrarea lui Dumnezeu abuzează de metaforele textului – despre al căror regim voi vorbi imediat mai jos – în timp ce Părinţii arată că, aşa cum ştim că Dumnezeu există, fără a şti cum este el, tot astfel ştim că Dumnezeu lucrează, dar nu ştim cum.
Dacă miza textului e teologică, evident că – în indiferent ce paradigmă ştiinţifică – demersul teologic rămâne unul *interpretativ*, nu *explicativ* (descriptiv).
Întreg referatul biblic e construit în imagini simbolice, în analogii luate din experienţa cotidiană a evreilor din vremea lui Moise[58]. Chiar termenul *zi* este folosit nu pentru a desemna un timp de douăzeci şi patru de ore, cum s-a crezut multă vreme (şi cum mai sunt ispitiţi a crede unii creaţionişti de spirit augustinian), ci, prin comparaţie cu ziua de muncă, pentru a indica prezenţa divină activă: tot ce există este lucrat de Dumnezeu! Cu alte cuvinte, termenul *zile* nu desemnează unităţi temporale (structuri cronologice), fiind o metaforă, rezultatul aplicării unei analogii existenţiale[59].

---

[56] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 2, 2 şi 3; cf. sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, II, 6 (ediţia 3, Scripta, 1993). Despre intenţiile prioritar teologice ale textului, cf. Emmanuel, *Pour commenter la Genèse*, Payot, 1971, p. 41.
[57] Sfântul Vasile, *Omilii la hexaemeron*, 1, 1. Despre miza teologică a textului şi împotriva ideii unei deveniri întâmplătoare a lumii vorbeşte şi episcopul Nyssei (cf. *Cuvânt apologetic la hexaemeron*, în PSB 30, pp. 97, 98 şi 100). Despre Dumnezeu ca măsură a adevărului/sensului creaţiei, Clement, *Protreptikos*, 6, 69, 1.
[58] Cf. sfântul Ioan Gură de Aur, II, 2.
[59] A. Louth observă că "metaforele descoperă un mod de a privi lumea, o modalitate de a înţelege lumea" (*Desluşirea Tainei*, p. 58). Aşadar, nu e vorba, pentru demersul teologic, de a descrie "obiectiv" lumea.

Scriptura, fiind un întreg indivizibil (nu doar pentru că Biserica a stabilit canonul, ci şi pentru coerenţa sa internă, dată în inspiraţia Duhului Sfânt), e guvernată de aceleaşi principii în toate părţile şi straturile sale. Astfel încât, dacă Hristos – care este norma internă şi externă a Scripturii – vorbeşte în parabole şi metafore, care sunt structural analogii existenţiale, acelaşi regim îl are şi textul *Facerii*, o parte manifestând tot ceea ce este întregul (cf. sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, 1).
Termenul *zi* este utilizat în acelaşi regim cu expresia "pământ netocmit şi gol", care vorbeşte despre starea universului dinaintea organizării făcând apel la experienţa egipteană a evreilor: universul era, mai înainte de organizare, asemenea deşertului egiptean, infertil şi inconsistent, caracterizat de moarte şi instabilitate (de vreme ce nisipul nu rodeşte iar vântul schimbă mereu arhitectura dunelor).

Această înţelegere a "zilelor" devine motivul cel mai puternic pentru ca miliardele de ani pe care le numără ştiinţa să nu-l sperie pe teolog şi să nu mai pară o lipsă de evlavie faţă de atotputernicia divină. Ziua de muncă vorbeşte de un Dumnezeu care-şi afirmă demnitatea şi puterea prin *chenoză*, prin coborârea în posibilităţile/slăbiciunile creaţiei, cum a procedat şi spre mântuirea acesteia.
Faptul că-i vorba de zile de muncă este indicat şi de structura quasi-identică a celor şase etape ale facerii: (1) Dumnezeu porunceşte prin Cuvântul atotputernic şi toate se fac; (2) Creatorul îşi evaluează opera, văzând că este bună şi frumoasă, conformă gândului său despre ea; (3) făptura primeşte un nume, adică i se descoperă sensul şi funcţia; (4) în cazul fiinţelor vii, acestea sunt binecuvântate, adică primesc puterea dezvoltării şi înmulţirii prin

participare la puterea Creatorului; (5) finalul "şi a fost seară, şi a fost dimineaţă", indicând dinamica dezvoltării universului potrivit planului dumnezeiesc elaborat mai înainte de a fi lumea.

PENTRU A ÎNCHEIA

Complexitatea structurală a textului *Facerii* reclamă prudenţă. Orice interpretare a referatului biblic, chiar cu mijloacele ştiinţei, impune o atitudine apofatică, o rezervă, aşa cum chiar taina creaţiei lui Dumnezeu impune[60]. Tocmai libertatea acestui text faţă de orice intenţie ştiinţifică permite articularea perspectivei pe care o oferă cu orice paradigmă ştiinţifică (în măsura în care aceasta este, la rândul său, liberă de ideologiile nihiliste şi atee).
Doar citită eclesial încetează Scriptura a mai fi *casus belli*. Lumea trimite mereu către Ziditorul său, iar Scriptura, întrupare a Cuvântului, trimite neîncetat către cel ce vorbeşte conştiinţei omeneşti prin ea; de aceea, investigaţia teologică nu poate rămâne niciodată la nivelul descrierii lumii, cum nu poate idolatriza litera, fiind chemată să

[60] Cf. sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 79a şi 79b. Despre misterul inepuizabil al realităţii, B. Nicolescu, *Ştiinţa, sensul şi evoluţia*, p. 86.

înţeleagă realitatea (a făpturii şi a Scripturii deopotrivă) prin cunoaşterea Cuvântului Creator.
Revenind *cu-minte*, cu înţelepciune la spiritul tradiţiei eclesiale – ceea ce implică: renunţând la răspunsurile prefabricate de teologia occidentală –, teologia ortodoxă are şansa nu numai de a se redescoperi pe sine, ci şi aceea de a se dezvălui culturii contemporane ca partener serios pentru dialog, în efortul conjugat pentru înţelegerea lumii în care trăim.

BIBLIOGRAFIE
texte patristice

Atanasie cel Mare, sfânt, *Cuvânt împotriva elinilor*, trad. din greceşte, introd. şi note de pr. prof. Dumitru Stăniloae, în PSB 15, EIBMBOR, 1987 (PG 25, col.3-94)
Clement Alexandrinul, *Cuvânt de îndemn către eleni* (*Protrepticul*), trad., introd., note şi indici de pr. Dumitru Fecioru, în PSB 4, EIBMBOR, 1982
Grigorie al Nyssei, sfânt, *Cuvânt apologetic la hexaemeron*, trad. şi note de pr. prof. dr. Teodor Bodogae, în PSB 30, EIBMBOR, 1998
Grigorie din Nazianz, Ale celui între sfinţi Părintelui nostru, *Cele cinci cuvântări teologice*, trad. din limba greacă, introd. şi note de preot dr. academician Dumitru Stăniloae, Anastasia, 1993
Ioan Damaschin, sfânt, *Dogmatica*, trad. de pr. Dumitru Fecioru, ediţia 3, Scripta, 1993
Ioan Gură de Aur, sfânt, *Omilii la Facere*, în PSB 21, EIBMBOR, 1987
Maxim Mărturisitorul, sfânt, *Ambigua. Tâlcuri ale unor locuri cu multe şi adânci înţelesuri din sfinţii Dionisie Areopagitul şi Grigorie Teologul*, trad. din greceşte, introd. şi note de pr. prof. D. Stăniloae, în PSB 80, EIBMBOR, 1983 (PG 91, col.1032-1417)
Mystagogia Sfântului Maxim. Care explică ce simbolizează cele ce se săvârşesc în sfânta biserică în timpul liturghiei, traducere din greceşte de protopop-stavrofor dr. Dumitru Stăniloae, în *Revista teologică* nr. 3-4 şi 6-8/1944 (PG 91, col.657-717)
Maxim Mărturisitorul, sfânt, *Către preacuviosul presbiter şi egumen Talasie, Despre diferite locuri grele din dumnezeiasca Scriptură*, trad. din greceşte de prot. stavr .dr. Dumitru Stăniloae, *Filocalia* 3, Sibiu 1948 (PG 90, col.244-785)
Simeon Noul Teolog, sfânt, *Discursuri teologice şi etice*, stud. introd. Şi trad. de diac. Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 1998
Vasile cel Mare, sfânt, *Omilii la Hexaemeron*, trad., introd., note şi indici de pr. D. Fecioru, în PSB 17, EIBMBOR, Bucureşti 1986

teologie: documente şi studii

Biblia de studiu pentru o viaţă deplină, Life Publishers International, Bucureşti, 2000
Catehismul Bisericii Catolice, Arhiepiscopia Romano-Catolică de Bucureşti, 1993

Costache, Doru, “Fericitul Augustin sau Justificarea teologică a minţii. Încercare asupra unor teme din *Soliloquia* şi *Confessiones*”, în revista *Biserica Ortodoxă*, nr. 2/2000
Idem, “SÚnqetoj. Elemente de hristologie soteriologică la sfântul Maxim Mărturisitorul”, în *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă Patriarhul Justinian*, ed. Universităţii din Bucureşti, 2001
Emmanuel, *Pour commenter la Genèse*, Payot, 1971
Erickson, Millard J., *Teologie creştină*, vol. 1, Cartea creştină, Oradea, 1998
Kalomiros, Alexandros, *Sfinţii Părinţi despre originile şi destinul omului şi cosmosului. Sfatul cel Veşnic. Râul de foc. Slava materiei*, Deisis, 1998
Kovalevsky, Jean, *Taina originilor*, Anastasia, 1996
Lossky, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii Răsăritului*, Anastasia, f.a.
Louth, Andrew, *Desluşirea Tainei. Despre natura teologiei*, Deisis, Sibiu, 1999
Idem, *Originile tradiţiei mistice creştine. De la Platon la Dionisie Areopagitul*, Deisis, Sibiu, 2002
Moltmann, Jürgen, *God in creation. An ecological doctrine of Creation*, SCM Press ltd, 1984
Popescu, pr. prof. Dumitru, *Teologie şi cultură*, EIBMBOR, 1993
Idem, *Ortodoxie şi contemporaneitate*, Diogene, Bucureşti, 1995

Idem, “Cosmologia autonomă şi cosmologia teonomă”, în vol. *Ştiinţă şi Teologie. Preliminarii pentru dialog*, XXI: Eonul dogmatic, Bucureşti, 2001
Poupard, cardinal Paul, “Science et foi: pour un nouveau dialogue”, în *L' Osservatore romano*, nr. 19/7 mai 1996
Rahner, Karl, & Herbert Vorgrimler, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Seuil, 1970
Rose, ierom. Serafim, *Cartea Facerii, crearea omului şi omul începuturilor. Perspectiva creştin-ortodoxă*, ed. Sophia, 2001
Stăniloae, pr. prof. Dumitru, “Natură şi har în teologia bizantină”, în *Ortodoxia* nr. 3/1974
Idem, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, EIBMBOR, 1987
Yannaras, Christos, *Abecedar al credinţei. Introducere în teologia ortodoxă*, ed. Bizantină, 1994
Zizioulas, mitropolit Ioannis, “Patristic Theology in the Modern World”, referat susţinut în cadrul celei de-a patra conferinţe a şcolilor de teologie ortodoxă (Bucureşti, august 1996)

istorie, filosofie, apologetică creştină modernă

Costache, Doru, “Logos, evoluţie şi finalitate în cercetarea antropologică”, referat susţinut în cadrul colocviului internaţional *Ştiinţă şi Religie. Antagonism, sau Complementaritate?* (Bucureşti, noiembrie 2001)
Idem, “René Descartes şi lumea în care trăim. Privire dinspre teologia ortodoxă” (în *Biserica Ortodoxă* nr. 2/2001
Culianu, Ioan Petru, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Nemira, 1995
Duby, Georges, *Anul 1000*, Polirom, 1996

Geisler, Norman, *Apologetică creştină*, Societatea Misionară Română, Wheaton, Illinois, 1993

..………….VIZIUNEA TEOLOGIEI ORTODOXE ASUPRA CONTROVERSEI CREAŢIONISM-EVOLUŢIONISM – p. 68…………

Gilson, Étienne, *Filozofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice până la sfârşitul secolului al XIV-lea*, Humanitas, Bucureşti, 1995
Vlăducă, Ion, *Elemente de apologetică creştină*, ed. Bizantină, 1998
Wright, Georg Henrik von, *Explicaţie şi înţelegere*, Humanitas, Bucureşti, 1995

istoria şi filosofia ştiinţei; ştiinţă popularizată

Allègre, Claude, *Dieu face à la science*, Fayard, 1997
Barrow, John D., *Originea universului*, Humanitas, Bucureşti, 1994
Idem, *Despre imposibilitate*, ed. Tehnică, 1999
Einstein, Albert, *Cum văd eu lumea. O antologie*, Humanitas, 1992
Lloyd, G.E.R., *Metode şi probleme în ştiinţa Greciei antice*, ed. Tehnică, 1994
Nicolescu, Basarab, *Transdisciplinaritatea. Manifest*, Polirom, 1999
Idem, *Ştiinţa, sensul şi evoluţia. Eseu asupra lui Jakob Böhme*, Vitruviu, 2000
Koyré, Alexandre, *De la lumea închisă la universul infinit*, Humanitas, 1997
Lonchamp, Jean-Pierre, *Science et croyance*, Desclée, 1992